

## ニコラウス・クザーヌスの前提について I

—方法論の反省を手がかりとして—

清 水 富 雄

## I

ニコラウス・クザーヌス (1401—1464) はその著 *Idiota de sapientia* (1450) 第2巻の中で次のように言っている。Deus est ipsa absoluta praesuppositio omnium quae qualiter cumque praesupponuntur, sicut in omni effectu praesupponitur causa. (Nicolai de Cusae Cardinalis Opera, Paris, 1514: Unveränderter Nachdruck, 1962, I, fol. LXXV-IIIv.)\* このような「およそ前提されるあらゆるものの絶対的前提」である神とは、いったいどのようなものであったろうか。小論はこの問題について若干の考察を試みようとするものである。

\*以下このパリ版からの引用は Paris としておこなう。

古来の哲学者が何等かの大前提から出発したこと、又その大前提の多くが絶対者、超越者ないし神に関するものであったことはあまねく認められるであろう。就中、中世の哲学の殆んどは神学と一応は区別されながらもこれとの結びつきの強いものであり、神の問題に積極的な関与を試みるものであった。クザーヌスの場合もこの例外ではない。神に関する考察は初期の作 *De docta ignorantia* (1440) をはじめ、彼の生涯の作品を一貫するものであった。コプルストンによれば、中世のキリスト教思想家たちはそれぞれの啓示を信じ、その啓示を前提として各自の思想を形成した (F. C. Copleston, *Medieval Philosophy*, Torch Book, 1961, p.11f.)。vera religioがvera philosophia にほかならぬというスコトゥス・エリウゲナの主張 (cf., É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 2 éd. p.206)

は中世思想における哲学と神学との密着を暗示するものであり、この傾向はクザーヌスにも妥当するように思われる。

しかもクザーヌスの場合、神は神学と根強く密着するものであると共に、他方では宇宙論の原理をも含むものであった。ルネッサンス人の一人であるクザーヌスにおいて、*Christologie* は新プラトン派の伝統と深く結びつくものであったが、それは又当時の自然学をも原理的に包むものであったのである。血液循環や尿の研究、秤の改正、*impetus* の考察、暦の改訂、地図の改良など彼によって開拓された自然学的業績は多岐に亘る (cf., P. Mennicken, *Nikolaus von Kues*, 1932, S. 23ff; E. Hoffmann, *Nikolaus von Cues: Zwei Vorträge*, 1947, S. 25, *Unity and Reform: Selected Writings of Nicholas de Cusa*, edited by J. P. Dolan, 1962, p. 4)。周知のように *De docta ignorantia* 第2巻は地球の自転を、しかも思弁的根拠から導き出して論じている。又数学者としてのクザーヌスは円の求積法において微積分学の先駆者の一人とみなされるのである (cf., J. E. Hoffmann, *Geschichte der Mathematik*, Bd. II, 1953, S. 98) が、彼の場合円の求積法は神の問題といつも深く結びついている (cf., Nikolaus von Cues, *Die mathematischen Schriften*, *Philosophische Bibliothek*, 1952, S. 135, 159, 161)。1458年の作品 *De mathematica perfectione* の中で彼は言う (傍点は筆者)。「私の努力は反対の一致から数学の完成を得ることにある。そしてこの完成は就中直線と曲線とを均らすことにあるから、私の次の課題は、弦とその上に立つ弧のような二線の関係を求めることになる」(op. cit., S. 161)。

してみると、クザーヌスの神は神学にも宇宙論にも深く根ざしたものである。そのような神とはいかなる性格のものであったか。

クザーヌスの神については従来およそ二つの見方がおこなわれている。一つは汎神論の神であり、他は有神論の神である。前者についてはすでに彼の生存中ハイデルベルクの神学教授 ヨハネス・ウェンクが *De docta*

*ignorantia* をとりあげてその汎神論的性格をはげしく非難し、これに対するクザーヌスの反駁文が *Apologia doctae ignorantiae* (1449) として書かれている。ところでウェンクの見方は現代にも引きつがれた。ベットはクザーヌスの神を汎神論のそれと見る (H. Bett, *Nicholas of Cusa*, 1932, p. 112f.). ハウプストはグロスナーの研究書 (M. Gloßner, *Nikolaus von Kues und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie*, 1889) もこの見方で書かれていると言っている (R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, 1956, S. 2f.). 汎神論者クザーヌスという見方は近世思想の先駆者クザーヌスという見方と結びつき、多くの人の支持を受けているようである (cf., R. Haubst, *Das Bild des einen und dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, 1952, S. 4f.). これに対して、クザーヌスの神を有神論者のそれと見る見方が最近輩出してきた。ハウプストの書 (前掲二書) は明らかにそれであり (cf., Haubst, *Die Christologie d. N. v. Kues*, S. VII), フメルの研究 (Ch. Hummel, *Nikolaus Cusanus*, 1952, S. 27) もその線に沿っている。ツェリンガーやドランの見方も同様である (E. Zellinger, *Cusanus-Konkordanz*, 1960, S. XVI; ドランは前掲の訳書で、*De docta ignorantia* については、キリスト論の出てくる第三部を訳出している)。

ところで上記の事柄には思想史におけるクザーヌスの位置づけにも関連しているようである。ファルケンベルヒ (R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, 9 Aufl., 1927, S. 16ff.) とカッシラー (E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. I. 3 Auflage, 1922, S. 21 ff.; Derselbe, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927, S. 8 ff.) はクザーヌスを近世思想の先駆者として位置づけ、リヴォー (A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, tome II, 1950, p. 274 ff.) はクザーヌスの思想をルネッサンスのそれに数えた。しかしクザーヌスを中世末期の、しか

も生粋の中世思想家と見る者もすくなくない。ハウプスト (R. Haubst, *op. cit.*), ファンステンベルク (E. Vansteenbergh, *Le cardinal Nicolas de Cues*, 1921) やシュヴァリエ (J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, II, 1956, p. 533 ff.), コプルストン (*op. cit.*, p. 153 ff.) はその例と言えるであろう。

コプルストンはクザーヌスの思想を思弁的神秘主義として特色づけ、彼の思想とエックハルト、タウラー、ズーゾーのそれとの緊密な関係を説くとともに、彼とライブニッツとが個体の考えにおいて親近関係にあることを強調する (*op. cit.*, p. 163, また A. Dempf, *Meister Eckhart*, 1960, S. 117 ff., *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, hrsg. von G. Heinz-Mohr und W. P. Eckert, 1963, S. 28 参照)。これはクザーヌスの思想に対して中世から近世に亘る過渡的位置を認めようとするものであろう。この見方を示す解釈は、コプルストンのほかにもフォルクマン・シュルック (K. H. Volkman-Schluck, *Nicolaus Cusanus*, 1957), フメル (Ch. Hummel, *op. cit.*), ヤスパース (K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, 1963) をはじめ数多い。

さらにまた、クザーヌスの神に関しては新プラントン派特にプロクロスや偽ディオニシウス・アレオパギタとの深いつながりが考慮されねばならない。これらに対するクザーヌスの傾倒には並々ならぬものがあつたからである。マルシリオ・フィチーノに見られるようなプラトニズムとキリスト教との融合という時代的傾向 (E. Sichel, *The Renaissance*, 1957, p. 46) はクザーヌスの作品の到るところに認められる。また最近の研究ではライムント・ルルスとクザーヌスとの深いつながりも強調されてきた (E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull*, 1961)。コロマによると、クザーヌスは27才頃からルルスの作品に接している (*op. cit.*, S. 47)。クザーヌスはドミニコ派のエックハルトとフランシスコ派のルルスという両思想家のいずれに対しても深い理解を示していたと思われる。そ

のことはクザーヌス哲学の複雑さの一端を示すものといえよう。

このようにしてみると、クザーヌスの前提した神は何であったかという問いは難問であると言わねばならないであろう。教会統一問題をめぐって生涯苦闘を続けた多忙な聖職者であると同時に神学者、教会法学者、数学者、物理学者、天文学者、地理学者、医学者、古典学者をも兼ねていた碩学クザーヌスの前提していた神について思いめぐらすことは難事である。

試みに次の問いを提出してみよう。彼の神は超自然的世界と自然的世界、宗教と宇宙論、理性と信仰といったようなものをどのように結びつけるものであったろうか。これは、彼の立場を汎神論と見るか有神論と見るかという問題に対しても、又彼の思想史的な位置づけをどう見るかという問題に対しても重要な意味を持つにちがいない。

この難問をどう考察していったらよいか。これに取り組むための一つの試みとして筆者はクザーヌスが次のように述べているところを手がかりとしたい。Nunc sive praesentia complicat tempus. Praeteritum fuit praesens, futurum erit praesens : nihil ergo reperitur in tempore nisi praesentia ordinata. Praeteritum igitur et futurum est explicatio praesentis. (De docta ign., ¶.3 Nicolai de Cusa Opera Omnia, ediderunt E. Hoffmann et R. Klibansky, I, 1932, p. 69<sup>\*</sup>)。現在は時間を内含するものであり、過去は「現在であったもの」、未来は「現在であろうとするもの」であるということは中世思想を客観的に、つまり思想家自身の立場に立って研究しようとする方法論に対して中核的な意義を持つことではなからうか。

\*以下このハイデルベルク版からの引用は op. omn. としておこなう。

客観的研究という場合、我々は普通主観性をできるだけ後退ないし消去させて対象をよく見つめることだと考える。これはたしかに正当な考え方である。しかし一体主観性の消去とか対象の熟視ということは、思想研究の場合具体的にはどんな内容を持つのだろうか。

客観的ということばの意味を「相手の立場に充分立つ」と解するとき、宗教に関連した思想の客観的研究は油断のならない問題を孕んでいる。この種の研究において、果して我々は自分自身の現在の姿を表現することなしに相手の立場を客観的に把握することができるだろうか。一見それはできることのように見える。しかしよく考えてみるとそれはできない相談であって、宗教に関連した思想の研究では無意識的にせよ必ずその背後に「研究者自身の現在」が裏打ちされていると筆者は考える。以下その点をすこし考えた上でクザーヌスに面してみたいと思う。

## II

現代に生きる我々の場合、宗教というものは我々自身の態度を保留したまま扱われている時が比較的多い。その場合、自分自身が一種の神（代用神）の座に着いていながら、しかもそのことが意識にはっきりとはのぼっていないときも多い。そしてこれと反対に神を現在の問題とする立場というのは、これまで自分自身が代用神の役を果してきたことについての懺悔から生まれてくる場合が多いのではなかろうか。その場合、自分の生活感情に根ざす存在としての神が意識されていることが多いであろう。宗教が他の対象的な認識や学問と違うのは、そういう自己認識、つまり自分自身の現在のあり方に関する反省が前提や出発点になるところにあると言えよう。宗教が過去のなものであるか現在のなものであるかはいわゆる対象的に決まるのではなく、自分自身の態度ないし意欲によって決まることである。そして更に考えてみると、宗教を過去の見る前提と現在の見る前提とは極めて有機的な関係に置かれているようである。なぜなら、宗教を現在のなものとして前提する基盤には、宗教を過去のなものとして眺め来った自分自身についての厳しい反省がひそんでいることが多いから。

今述べたことは過去の思想に対する我々の研究方法や内容と密接なつながりを持っている。過去の思想家が神を扱っていたとしよう。これは一面たしかに「過去の思想」であり、事実また過去のな特徴や制約をも数多く

含んでいる。しかしそういう過去の思想家に面する我々の態度は前述のように二つあり、それに応じて、過去の思想に関する我々の把握内容も二つに分かれるであろう。

第一は、我々研究者が神に関する態度を保留し、神を何となく知的興味の対象としている場合である。この場合、神が過去の思想家自身の生活感情に根ざすものとして意識的に前提されていたか否かという問いは、我々の積極的関心事とはならないであろう。極言すれば、神がその思想家自身にとって現在のなものであった場合の考察は、我々にとって無用であろう。そこでこの場合、「客観的研究」の名のもとに落ち着く先はといえば、神がその思想家において積極的意味を持たなかった場合、或いは神がその思想家自身の生活感情に根ざすものとして意識的に前提されてはいなかった場合の解明である。それは正に、宗教に対する態度を保留している我々研究者自身の似姿にほかならないと言えるかもしれない。

第二は、我々研究者が神を現在のなものと前提している場合である。この場合には次の問いが我々にとって切実な意味を持つ。神は過去の思想家自身にとって過去のなものであったか、それとも現在のなものであったか。この二者択一的な問いについて根拠ある判定をすることが何よりも大切となる。そしてこの判定の結果「思想家は神を現在のなものと前提している」ということになった場合、「客観的研究」の内容はどうか。それは、神がその思想家自身において現在の問題であった場合、つまり神が思想家自身の生活感情に根ざすものとして意識的に前提されていた場合の究明である。それはまた、宗教を現在のなものと前提している我々研究者自身の似姿であるということになる。

こう考えてみると、過去の思想家について客観的研究ということの意味は、これを「研究者ひとり——思想家ひとりの対話的な向かい合い」というところまで絞った場合、多義的となるばかりか研究者自身の似姿という制限をまぬがれ得ないように思われる。

この制限は、我々が宗教に関連した思想を研究しようとする限り決して逃れ去ることのできないものであろう。そしてその制限は、この種の研究の非常なむずかしさを示している。神ということばは元来、生活感情や対人感情に根ざす度合いを強めれば強めるほど個性的性格の強いものとなる。神ということばが現代最もやっかいなことばの一つとなっていることをM・ブーバーが説いている（M. Buber, *Ich und Du: Die Schriften über das dialogische Prinzip*, 1954, S. 78）。「生活感情に根ざす神」ということばの意味自体が、従って「神は現在の自分の問題だ」ということの意味自体が、研究者の立場の相違に応じて多義的であろう。そしてこの多義性は「過去の思想家の立場」の意味の多義性へと波及するのである。

そうしてみると、クザーヌス研究を志す筆者は筆者自身の神が何であるかをまずふりかえらねばならないことになる。筆者の言う神とは、自分自身が眼前の人間と「見る一見られる」相対関係にあるという事実即して、人間的次元の外から我々ひとりひとりに全体的な人間像をもたらす絶対者キリストのことである。この意味で神は現在の自分の問題であると筆者は考えている。自分の生活感情に直結した神をこのように考える理由については既に他のところで述べた（『日常の日本語と哲学の言語』東京教育大学文学部紀要No. 35: 1962年）から、ここではこれ以上立入らないことにする。くわしくはそれを参照して頂きたいと思う。

こうして筆者の場合、自分自身の前提たる神を上記のように解することは、過去の思想家の前提した神に関する把握内容自体に密接な関連を持つにちがいない。筆者の胸中に懐く神の観念は筆者自身にまといつた枠ともいうべきものであるが、その枠は「思想家の神」として筆者の描き出す内容自体に波及し、両人の枠は結局類似したものになる場合が多いであろう。そこから類推してみると、過去の思想家における神の問題を内容に立入って理解しようとする場合、研究者は自分自身というものを出さないわけにはいかない。神の問題においては研究者自身の姿が裏側でどうしても



表現されるからである。そこで神の問題に関する限り、「研究の客観性」といってもそこには科学におけるような客観性（あるいは科学との類比で考えられる客観性）とは著しく違ったものが要求されてくる。それは何だろうか。それは恐らく、研究者が「自分の似姿を描く」という不可避的な事態について対話的な責任をとるということであろう。つまり研究者の似姿として描き出された解釈を批評者の自由な批判に供し、その忌憚ない批評に対してどこまでも対話的に耐えられる像、説得力ある像にまで自分の研究を一步步鍛え上げていくということであろう。そういう意味の客観性、「解釈者自身がいわば実験に供されていくような過程を含んだ客観性」に、大切な意義が感じられるゆえんである。

そこで、こうした過程的な客観性は同時に仮定的なそれであると言い得よう。前述の通り、こと神の問題に関する限り、研究者自身の前提はどこまでもいわゆる「思想家の前提」自体につきまとう。そして、研究者の前提や仮定に基いた解釈は果して十分納得いくものであるかを検討する過程が、即ち客観性の検討に他ならない。そこから考えてみると、思想の研究者は研究の客観性を求めれば求めるほど、独自の大きな不安をまぬがれ得ない。思想家に充分語ってもらいつつ研究者自身を語るという対話的な道こそ研究者のたどるべき道であるが、この道は一步誤まれば、研究者だけのひとりごとに終ることにもなりかねない。思想家が研究者とは質的にまるで違った立場にいる結果研究者がひとりよがりの独語に明け暮れする、といった場合を想定することは十分に可能だからである。研究者自身の前提についての反省がどこまでも要求されるのはそのためであろう。

### III

以上のような観点は多分に懐疑的なものであるとも言えるかもしれない。しかしこの観点からクザーヌスの前提について考えを進めていきたいというのが筆者の意図である。

周知のようにクザーヌスは *De docta ignorantia* の冒頭で神を「反対

の一致」(coincidentia oppositorum)として規定した。比較を絶した無限者である神においては最大と最小とが一致するというのである(I. 4, op. omn., I, p. 10)。クザーヌスの思想の前提となったのはこのような神である。この書においてクザーヌスは全三巻を次のように扱っている。第一巻、絶対的に一にして最大なる者(unum absolute maximum)としての神。第二巻、多性(pluralitas)における最大者としての宇宙(universum)。第三巻、絶対的な且つ凝縮せる最大者(maximum absolutum pariter et contractum)としてのイエス・キリスト。第一巻では絶対的最大者としての神の永遠性や三位一体的性格が悟性的概念による理解を越えていること、それは無限な直線や三角形などの数学的比喩によってのみ解明されること、神の本性に関しては肯定的神学(theologia affirmativa)だけでは不十分であり否定的神学(theologia negativa)で補われるべきこと、などが説かれている。第二巻では被造物が神の complicatio 及び explicatio たる宇宙であること、宇宙が運動より成ること、地球は自転するものであることなどが説かれる。第三巻はキリスト論であり、被造物且つ創造者、神且つ人間という二重性を持つ救世主キリストについて述べられている。

クザーヌスの前提していた神は何か。この問いについて考えるためには、前述した通り何よりもまず次のような原始的な問いかけが必要であろう。神はクザーヌスにとって現在の意味を持つものであったか、それとも過去の意味を持つものであったか。これに関して前者の場合を想定することは一応自然である。クザーヌスの生涯はカトリック聖職者としての活動に満ちている(cf., E. Meuthen, Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues, 1958)。その彼が彼自身の生活感情に根ざした神キリストを意識的に前提しており、その意味で彼の神は彼にとって現在の意味を持っていた。この想定は自然だと言えよう。しかしそれなら彼の神は汎神論のそれではなかったと言い切ることができるであろうか。これについてははっきりした判定を下すことは必ずしも容易ではないようである。

そこで今、一応有神論者クザーヌスという想定から出発してみよう。クザーヌスは信仰が知識の始まりだと言っている (*Fides initium intellectus est. De docta ign., III. 11, op. omn., I p. 151*)。「我々のイエスには学問と知恵のあらゆる宝が含まれている」(*De docta ign., III. 4. et 11, op. omn., I. p. 132 et 152*)。信仰者クザーヌスを示す個所は *De docta ignorantia* をはじめ彼の著作の到るところに見出される。『創世記解釈』*De Genesi* の中で彼は、神に等しい知を得ようとした人間の欲求から人間の墮落が生じた旨を強調している (*op. omn., IV. edidit P. Wilpert, p. 123*)。これは、代用神の役を果たしてきた自分自身についての懺悔から信仰が始まる点を示す個所として興味深い。また彼の信仰の境地を示すものとしては次の個所を挙げなければならない。 *Nulla creatura est actu id, quod esse potest. (De possest, Cusanus-Konkordanz, hrsg. von E. Zellinger, S. 177*による)。被造物の偶然的性格についての自覚が彼の思想の基底にあると言えよう。偶然的とはライプニッツ流に言えば反対が可能なことである。今此処に存在することがどうしても必要であるような必然的存在ではなく、存在しないことも可能であるのに、現に今存在しているというところに偶然性の特徴がある。クザーヌスの思想は、そうした偶然性を負った主体の集合を被造物の世界として受けとめ直す信仰者の立場から出発しているようである。

このことは次の事柄と相蔽うものであろう。前述のとおり、偽ディオニシウス・アレオパギタに対するクザーヌスの傾倒には著しいものがあるが、1462年の作 *Directio speculantis seu de non aliud* はそのことを最もよく示す作品の一つである。クザーヌスはこの作品でアレオパギタの文章をかなりくわしく引用しつつアレオパギタを称賛しているが、そうした引用の中に次の一節がある。 *Divina oportet non intelligamus humano more, sed toti integere a nobis ipsis excedentes atque prorsus in Deum transeuntes. (Op. omn., XIII, ed. L. Baur et P. Wilpert, 1944, p.*

35) 日常的な世界観から信仰者のそれへの移行は連続的なものではなく、決断的な飛躍によることが多いであろう。この個所はそのことを暗示すると共に、偶然性についてクザーヌスの言っていること（前出）とのつながりをも示しているように思われる。

クザーヌスは自分の思想が「上からの贈物」(supernum donum) によって成立したと言う (De docta ign., Epistola auctoris, op. omn., I, p. 163)。彼の神は体験された神であって、単なる思考や学問の対象として扱われるような神でなかったように思われる。それは、イエス・キリストに対するクザーヌスの熱烈な呼びかけを見てもわかることである (De visione Dei, cap. XI ff., Paris I, fol. CIXr. ff.)。その彼が意欲したのは、De docta ignorantia その他で見られるように、「キリスト教信仰の中から合理的な把握の可能なものを取り出すこと」であり、「神の秘密を rationalisieren すること」であったとハウプストは解釈している (R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, 1956, S. 87, 306)。実際彼におけるキリスト教合理化の意欲は烈しいものである。Cribratio Alcholan (1460) や De pace fidei (1453) を見ても、様々の異教徒ないし未信者との対質においてキリスト教の真理性・合理性を取り出そうとする彼の意欲には並々ならぬものがうかがわれるのである。こういう意欲の源泉にある彼自身の神の体験は強烈なものであったと考えられよう。

さて信仰者クザーヌスが rationalisieren しようとした神の性格は何か。その点にすこし触れてこの序論的な小論を一先ず終ることにしたい。彼の神は第一に超越と内在のいずれにも徹した神であり、第二に人間相互の対話を力強く支える神、第三に孤独感と連帯感という矛盾した両極をつなぐ神である。

(1) クザーヌスの神は被造物の世界に対して超越と内在の両面で極めて徹底したものである。「無限者と有限者との間に比例が存しないことはおのずから明らかである」(Ex se manifestum est infiniti ad finitum pro-

portionem non esse. De docta ign., I. 3, op. omn., I. p. 8)。このことはこの作品をはじめ De visione Dei (Pariis I. fol. CXIIr.), De pace fidei (op. omn., VII. ediderunt R. Klibansky et H. Bascour p.7), Predigten (Deutsche Übersetzungen von J. Sikora und E. Bohnenstadt, 1952, S. 384) など、彼の作品の到るところで強調された。しかもその反面、超越的な神がどこまでも被造物の世界に内在する。それを端的に示すのが *complicatio* 及び *explicatio* の概念である。「神は、すべてのものが神の中にあることにおいてすべてのものを含む。そして神がすべてのものの中にあることにおいて、神はすべてのものを展開する」(Deus est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus. De docta ign., I. 3, op. omn., I, p.70) と言っているからである。彼はまた可視的なもの *visibilia* と不可視的なもの *invisibilia* との関係を強調し、前者が後者の影像 *imago* であるとする (De docta ign., I 11, op. omni., I. p. 22)。これなども、彼の思想において超越者の内在が重視されたことを示す個所といえるであろう。

(2) 対話を支える神という点に関しては次のことを考え合わせなければならない。Idiota de mente, Idiota de sapientia, Idiota de staticis experimentis の三部作 (1450) をはじめ De non aliud (1462), De posset (1460), De ludo globi (1463), De apice theoriae (1463) など、対話的に綴られた作品は多いが、そこに登場する人物は皆神についての自説を強調して譲らない人ばかりである。そこで彼の対話篇では主人公ひとりが大きな圧力で同席者を説き伏せるという道でなく、どこまでも対話的な話し合いを通した辛抱強い真理探究の道が展開される。その辛抱強さこそ、クザーヌスの前提した神の観念の根強さを物語るのではなからうか。

コンスタンチノーブル陥落直後に書かれた De pace fidei においてクザーヌスは *una religio in rituum diversitate* という標語を掲げている (op. omn., VII. p.7)。これは *plurality of religion* に関する彼の心境を

端的に物語っている。それは、自分の信ずるものが深いだけに他人の信仰への思いやりも深いという心境であり、神に支えられた対話に傾倒する者の心境であったと解されよう。また彼の従事した宗教政策と関連づけるなら、彼の掲げた標語は、ホフマンのいうように、キリスト教だけが唯一絶対の宗教ではないこと、現存するあらゆる宗教が唯一の真理をちがった角度から表現するものであることなどを暗示しているように思われる (cf., E. Hoffmann, Nikolaus von Cues : Zwei Vorträge, 1947, S. 30)。

(3) 彼の思想における孤独感と連帯感との共存は *De docta ignorantia* によく現われている。まず現実の存在である個体について彼の説くところを見よう。彼によれば、無限者と有限者との間に *proporatio* がない結果、完全な同一性は現実には不可能であり、いかなるものも形や大きさにおいて他のものに全く一致することはありえない (*De docta ign.*, ¶ 1, op. omn., I. p. 61)。全く相似て等しい二物は存在しない (*op. cit.*, I. 3 op. omn., I. p. 9)。あらゆるものは異なった度合いにおいて存在する (*op. cit.*, ¶ 5 op. omn., I. p. 78)。たとえ誰かが何かのことで他人を千年間真似して、感覚的な区別は最早存在しない程になったとしても、完全な一致が到来することは決してないであろう (*op. cit.*, ¶ 1, op. omn., I. p. 63)。これらの引用文はクザーヌスの自然観のみならず彼自身の孤独感をも示していると解される。神の眼は人間一般にではなく個々の人間に向けられる。人間と神との関係は徹頭徹尾個体的、人格的である。クザーヌスは「汝 (神) が我と共にある限り我は存在する。汝の祝福が汝の存在であり、汝が我を見るがゆえに我は存在する。もしかりに汝が我より顔を遠ざけるなら、我は最早存在することはできないであろう」 (*De visione Dei*, Paris fol. C r.) と言っている。ところで、クザーヌスにあっては孤独感と連帯感とは切り離し得ない関連にある。彼の場合、神と個別的、人格的な関係に置かれた各個人が教会の構成員と考えられたからである。「教会は多くの人間の統一体 (*unitas*) である。しかもその際、各人は

各人の人格的真理(*personalis veritas*)を保存し、各人各様の本性(*natura*)や度合い(*gradus*)を混ぜ合うことはない」(*De docta ign.*, III. 12 op. omn., I. p. 161)。「一なる教会即ち一者における多者の集まり」(*unio ecclesia sive congregatio multorum in uno*, op. cit., III. 12. op. omn., I. p. 158)という言葉一つとってみても、そこにクザーヌスの連帯感が示されている。しかもその連帯感はイエス・キリストを仲介者とした上でのものである。キリストは *perfectissimus homo* (*De docta ign.*, III. 6. op. omn., I. p. 138), *maximus homo* (*Sermo* 16), *absolutus mediator* (*De visione Dei*, XIX, Paris, I. fol. CIX r.), *salvator* (op. cit., XXIV, Paris, I. fol. CXIII r.) などの名で呼ばれた。そういう呼び方のうちにクザーヌスの連帯感が示されていると考えることができる。

#### IV

以上の瞥見は有神論者クザーヌスという見方に立っている。しかしさきにも触れたように、クザーヌスの思想の中に汎神論的要素を認めることも可能である。これらの相反する二要素はクザーヌス自身の前提においてどのような関係に置かれていたか。筆者はこの点についてよく考えてみたいと思っている。ハウプストの考証によると、クザーヌスが遺した説教はおよそ 300 篇あるが、そのうち約 50 篇は題目をヨハネ伝からとってある (R. Haubst, op. cit., S. 5, 22)。それは確かに、ハウプストの指摘する通り、ヨハネ伝に対するクザーヌスの熱烈な関心を、従ってまた彼の強い有神論的傾向を示す事柄と言えう (cf., op. cit, S. 22 ff.)。この傾向に力点を置くと、彼における汎神論的傾向には力点が置かれなくなってくる。しかし本当の事態はどうだったろうか。この問いは彼の思想における神学と宇宙論とのつながり如何という問題に関連を持っている。

また、クザーヌスの前提した神は新プラトニズムのそれ(前出)とどう結びついていたか。これについても今後よく考えてみたいというのが筆者の念願である。